

Xiriufii Saulæg y el gigante: an Ossetian Polyphemus

Agustí Alemany

Zarina Alborty

Universitat Autònoma de Barcelona

Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana

agusti.alemany@uab.cat

zarinka50@mail.ru



Recepción: 9/5/2010

Resumen

Traducción y comentario de la versión oseta digor más antigua de la leyenda de Xiriufii Saulæg y el gigante, recogida por Mixal Gardanov en 1903, a partir de su comparación con el episodio de Polifemo en la *Odisea* y con especial mención de aquellos aspectos relativos a la hospitalidad.

Palabras clave: epopeya narta, versión oseta digor, *Odisea*, mito de Polifemo, hospitalidad.

Abstract. *Xiriufii Saulæg and the Giant: an Ossetian Polyphemus*

Translation and commentary of the most ancient Digor Ossetian version of the tale about Xiriufii Saulæg and the giant, collected by Mixal Gardanov in 1903, through its comparison with the story of Polyphemus in the *Odyssey* and with special mention of hospitality conventions and practices.

Key words: Nart epos, Digor Ossetian version, *Odyssey*, Polyphemus myth, hospitality.

Sumario

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1. El <i>corpus</i> oseta de la epopeya Narta | 3. Apéndice: la figura del gigante |
| 2. Xiriufii Saulæg y el gigante | Bibliografía |

Aquells qui dediquem la nostra vida a la Universitat sovint ho fem amb tant de zel que acabem considerant-la casa nostra, quan, a l'hora de la veritat, malgrat els anys i l'esforç, no en som més que uns hostes passatgers. Ara bé: tot i que de vegades l'alma mater, com el ciclop, amenaça amb devorar-nos, la seva hospitalitat també ens resulta amable gràcies als bons companys i, sobretot, als Mestres, que ens hi faciliten l'estada. Benvolguda Roseli, τὸ δὲ τοι ξεινήιον ἔσται.

- Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación MEC HUM2007-64919/FILO y el *Grup de Recerca* AGAUR 2009 SGR 18. Quisiéramos expresar nuestra gratitud al Prof. Dr. Michael Job y a la Dra. Antje Wendtland por el seminario de oseta que compartimos en Göttingen durante el *Wintersemester* 2007/8. Abreviaturas: air. = antiguo iranio; ap. = antiguo persa; av. = avéstico; bac. = bactriano; cor. = corasmio; di. = digor; esc. = escitosármata; geo. = georgiano; ie. = indoeuropeo; ir. = iron; os. = oseta (forma única para ambos dialectos); pahl. = pahlavi; ru. = ruso; scr. = sánscrito.; sog. = sogdiano. Para el oseta seguimos la transcripción usada por THORDARSON 1989: 458; *Сл.* = АБАЕВ 1958-95; para las ediciones de la epopeya, véase n. 15.

1. El *corpus* oseta de la epopeya Narta

Se da el nombre de epopeya Narta (ru. Нартский эпос, Нартиада) a un conjunto de tradiciones de gran antigüedad originarias del Cáucaso y conocidas a través de diversas variantes «nacionales» asociadas a diferentes pueblos de origen iranio (osetas), caucásico (abjasios, adigués, kabardos, ubijos, checheno-ingushes, svan, etc.) y turco (karachay-balkares, cumucos). Sin embargo, las investigaciones de Vsevolod F. Miller (1848-1913) y Georges Dumézil (1898-1986) han permitido establecer con cierta verosimilitud que el núcleo de la epopeya y sus principales protagonistas se formaron entre los antepasados de los osetas, siendo adoptados y transformados de diversa manera y con posterioridad por los pueblos vecinos.²

El pueblo oseta habita actualmente en dos regiones sitas en el corazón del Cáucaso, la República de Osetia del Norte-Alania (ir. Республикæ Цæгат Ирыстон-Алани, ru. Республика Северная Осетия-Алания),³ en la Federación Rusa, y la República de Osetia del Sur (ir. Республикæ Хуссар Ирыстон, ru. Республика Южная Осетия), durante la época soviética región autónoma dentro de la República de Georgia, pero independiente *de facto* desde el conflicto armado de 1990-92, que tuvo un breve epílogo en agosto de 2008 y está lejos de haberse resuelto de forma definitiva. El oseta, con alrededor de medio millón de hablantes, es una lengua irania nororiental, perteneciente a la misma rama que el actual yaghnobi o que lenguas extintas como el bactriano, sogdiano, corasmio o jotanes, y constituye el estadio más reciente de los dialectos hablados por los antiguos nómadas iranófonos de las estepas septentrionales de Eurasia, esto es, escitas, sármatas y alanos. Dentro del oseta pueden distinguirse a su vez dos dialectos principales, el iron u oriental, mayoritario, oficial y base de la lengua literaria moderna; y el digor u occidental, limitado a la región de Digoria (di. Дигорæ, ru. Дигория), al oeste de Osetia del Norte, más arcaico y, por tanto, de mayor interés para la historia de la lengua y la reconstrucción de sus estadios más primitivos.

La variante oseta de la epopeya Narta empezó a recopilarse a mediados del siglo XIX; el análisis de su contenido demuestra que sus partes más antiguas se remontan a una época primitiva de totemismo y matriarcado, mientras que las más recientes acabaron de formarse en plena Edad Media. Hasta la llegada de los etnógrafos rusos, las leyendas perduraron a lo largo de los siglos bajo la forma de cantos de transmisión oral (di. кадæнгитæ, ir. кадджытæ),⁴ cantados o recitados por

2. Véase a título introductorio –y con las debidas precauciones hacia las interpretaciones derivadas de la teoría trifuncional– DUMÉZIL 1968: 439-575 (trad. cast. 1977: 419-550) & 1978: *passim*, así como ABAEV 2002.

3. El término di. Ирыстон, ir. Ирыстон es un clásico topónimo iranio en *-stāna-, pero el primer elemento di. Ирæ, ir. Ир, aunque a menudo se ha remontado a *arya- “ario”, es de origen incierto (cf. *Cl.* I 545-6 s.v.). El ru. Осетия procede del topónimo geo. ოსეთი *Oset'i* “región de los Os”, nombre alternativo de los alanos desde época medieval. La incorporación del término Алания al nombre oficial postsoviético de la República de Osetia del Norte es fruto de una toma de conciencia histórica y de una serie de reivindicaciones nacionales relativamente recientes.

4. Sg. di. кадæнгæ, ir. кадæг: “canto épico, saga”, derivado del di. кадæ, ir. кад “gloria, honor” < air. *kāta-, de una raíz *kay-, *čay- “rendir homenaje” < ie. *k^wei- (cf. gr. τίω, τιμή; *Cl.* I 565-6). Este término se aplica sólo a los cantos épicos antiguos y sobre todo a las leyendas Nartas; a un

bardos profesionales (di. кадæнгæгæнгутæ, ir. кадæггæнджытæ)⁵ con acompañamiento de un instrumento en forma de arpa de doce cuerdas.⁶ Xamicaeva vincula la aparición de estas tradiciones a la llegada de los escitas a Ciscaucasia, las remonta hasta el s. VII a.C. y cuenta unas 80 generaciones de bardos hasta el s. XX. Lo cierto es que entre 1850 y 1950 se recopilaron textos de 334 bardos, aunque sólo 26 testimonios son anteriores a la revolución rusa de 1917.⁷

Los protagonistas de la epopeya, los Nartos,⁸ son héroes legendarios que pasan su vida dedicados a cacerías, incursiones contra los pueblos vecinos, danzas rituales o la conquista de alguna joven por la que rivalizan. Cuando permanecen en su aldea, organizan fiestas comunales o juegos para comprobar quién es el mejor, y sus patriarcas se reúnen cada día en una asamblea⁹ donde discuten los asuntos de la comunidad. Los Nartos están divididos en tres clanes principales (æptræ Нарты), que ocupan tres niveles diferentes en la cuesta de una misma montaña: en la parte de arriba, los Æxsærtægkatæ, caracterizados por su valor, fuerza y heroísmo;¹⁰ a media falda, los Alægatæ, por su inteligencia;¹¹ y al pie del monte, los Borætæ, por su riqueza y prosperidad.¹²

canto heroico sobre personajes reales se lo denomina en di. зап, en ir. запæг (del di. зарун, ir. зарын “cantar”).

5. Sg. di. кадæнгæгæнгæг, ir. кадæггæнгæг: de кадæнгæ / кадæг (ver nota anterior) + кæнгæг, participio presente del verbo di. кæнун, ir. кæнын “hacer” (cf. gr. ἔπο-ποιός), con sonorización κ > г.
6. Di. дууадæстæнон фæндур, ir. дуууадæстæнон фæндыр: la etimología de фæндур parece remontarse (quizás a través del geo. ԳԵՐԾՄԻՐ *p'anduri*) al gr. πανδοῦρα, πάνδουρον, φάνδουρα (cf. *Cl.* I 447-49 s.v.: lat. *pandura*), que designaba a su vez un instrumento musical de tres cuerdas; en la epopeya, el primer фæндур es una invención del Narto Sirdon.
7. ХАМИЦАЕВА 1984: 122-3.
8. Os. Нартæ: *plurale tantum*. La etimología del término es polémica: DUMÉZIL 1968: 456 lo explica como iranio (cf. av. *nar-*, scr. *nṛ-, nara-*, gr. ἀνὴρ “hombre, héroe”), pero АВАЕВ (*Cl.* II 158-160) aduce que el resultado de dicha palabra en oseta es нæл “macho, varón” e interpreta Нартæ como “hijos del sol” a partir del mongol *nar* “sol”. Sin embargo, aunque hay evidencia de elementos mongoles en la epopeya Narta, el origen iranio parece más plausible semánticamente pese a las dificultades fonéticas (quizás Нартæ < **nar-t-*, mientras que нæл < **nar-ya-*).
9. Di. ныхас, ir. ныхас: lit. “palabra, discurso, conversación” < air. **ni-kāsa-* (*Cl.* II 219-20); reunión de los hombres de mayor edad de un pueblo para tratar de todos los asuntos de la vida cotidiana y, por extensión, lugar donde estas asambleas se celebraban, siempre en forma de círculo y con una gran piedra asignada como asiento a cada uno de sus miembros.
10. Di. æхсарæ, ir. *æсар: cf. av. *xšaθra-*, scr. *kṣatra-* “imperium, regnum”; idéntico origen presentan los nombres de los gemelos epónimos de esta familia, Æхсæрт y Æхсæртæг (< **xšaθraka-*); presente ya en el esc. Ἐαρθαῖος (Tanais), Ἐαρταῖος (Olbia Póntica), ambos en ZGUSTA 1955: 122, § 157.
11. Di. зонд, ir. зонд: cf. di. зонун, ir. зоннын “saber”, av. *zanti-, zantu-* “conocimiento”. Алæгатæ parece ser el plural de un antropónimo de origen caucásico Алæг, aunque también se ha explicado a partir de un air. **āryaka-* “ario” (cf. *Cl.* I 44).
12. Di. фæрнæ, ir. фæрн: cf. av. *xʷarənah-*, ap. **farnah-* “fortuna, gloria fulgurante”, sog. *fṛn /fərn/* “majestad, gloria”, saka *phārra-* “alta posición” < air. **hvarnah-* (de **hvar-* “sol”); término cultural paniranio ya documentado profusamente en la antroponimia (esc. Φαρνής, Φαρναγος, Φαρνοξαρθος, Σαταφαρνής, etc; ap. Φαρνοῦχος, Φαρνάβαζος, Τισσαφέρνης, etc); aún hoy existe en Osetia la familia de los Фæрниатæ. El jefe de los Борætæ recibe el nombre di. Борæфæрнуг, ir. Бурæфæрныг, cuyo segundo elemento procede del derivado **farnuka-*. Por otra parte, la etimología de Борætæ es incierta: quizás di. бор, ir. бур “amarillo” en el sentido de

La Nartíada oseta se diferencia de las otras variantes caucásicas por su estructura cíclica, la coherencia de su desarrollo argumental y su forma acabada. Más allá de las teorías de Dumézil, que la popularizaron en Occidente y la reivindicaron como arquetípica, cabe resaltar su valor como fuente de información sobre las antiguas tradiciones de los nómadas esteparios iranófonos, ya que varias realidades descritas en ella tienen paralelos directos en los autores clásicos, sobre todo en el λόγος escita de Heródoto (s. v aC) y en la descripción etnográfica de los alanos por Amiano Marcelino (s. iv dC). Así, por ejemplo, la costumbre escita de desollar la cabeza, la diestra e incluso el cuerpo entero de los enemigos para exhibir su piel o usarla como servilletas (χειρόμακτρα), capas (χλαῖναι) o cubiertas para aljabas (καλύπτραι τῶν φαρετρώων) recuerda el abrigo de piel humana hecho de perillas (лæги закъдзæрттæй кæрцæ) de Soslan;¹³ y la crátera de vino de la que una vez al año bebían aquellos escitas que habían matado enemigos es semejante al *Nartamongæ*, una copa mágica que puede discernir la verdad de la mentira y se eleva hasta los labios de los héroes sin tacha.¹⁴

Debido a su carácter más arcaico, durante los últimos años nuestro interés se ha centrado en la variante digor de la epopeya Narta, que ha sido editada recientemente de forma independiente por Kibirov y Skodtaev.¹⁵ Con ocasión de este *Festschrift* para la Prof. Santiago nos planteamos la oportunidad de ofrecerle la

“pelirrubio”; cf. pahl. *bōr* “bayo”, ru. бурый “pardo”; esc. Βορραπος (Tanaïs) “que posee caballos alazanes” < air. **Baurāspa-* (cf. *Cl.* I 271-2, 421-2; ZGUSTA 1955: 86, § 86).

13. Hdt. IV 64; cf. Amm. XXXI 2, 22 *nec quidquam est, quod elatius iactent, quam homine quolibet occiso proque exuviis gloriosis interfectorum avulsis capitibus detractas pelles pro phaleris iumentis accommodant bellatoriis*.
14. Hdt. IV 66 ἄπαξ δὲ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἑκάστου ὁ νομάρχης ἕκαστος ἐν τῷ ἔωυτοῦ νομῷ κίρνεται κρητῆρα οἶνου, ἀπ’ οὗ πίνουνσι τῶν Σκυθῶν τοῖσι <ἀν> ἄνδρες πολέμοι ἀραριζμένοι ἔωσι; cf. Luc. *Tox.* 44-45. El nombre básico de esta copa, Амонгæ, del verbo di. амонун, ir. амоньн “enseñar, revelar”, no sólo aparece combinado con el nombre de los nartos (Нартамонгæ), sino también en las formas Ардамонгæ (+ ард “juramento” < air. **ṛta-*) y Уац(и)амонгæ (+ уац “santo” < air. **vāčya-*; cf. GERSHEVITCH 1955); DUMÉZIL 1978: 227-236; según *Cl.* IV 29-30 = air. **vāčya-āmānaka-* “divina revelatrix”.
15. Скъодтати–Къыбирти 2005 (= *Нартæ*); dicha edición se inicia con un breve ciclo independiente titulado “El origen de los Nartos” (Нарти Рантæсæн), seguido por seis ciclos principales dedicados a los Nartos más célebres (Уæрхæг æма æ цæуæт “Uærxæg y su descendencia”, Орæзмæг æма Сатана “Oærmæg y Satana”, Сослан “Soslan”, Сирдон “Sirdon”, Хæмиц æма Батраз “Hæmic y Batraz”, Ацæмæз “Acæmæz”), una serie de cantos aislados (хæцæн кадæнгитæ) que concluyen con “La muerte de los Nartos” (Нарты исæфт), y una amplia colección de ciclos y variantes menores (минкыйй циклтæ æма варианттæ). Sin embargo, la recopilación y publicación más antigua de los textos de la variante digor se debe a Vsevolod Miller (Миллер 1902), mientras que la primera edición académica de toda la epopeya oseta (*Памятники народного творчества осетин [Monumentos del arte popular oseta]* I-IV. Владикавказ: Северо-Осетинский Научно-Исследовательский Институт = ПНТО) se publicó entre 1925 y 1941 en cuatro volúmenes, el segundo de los cuales, basado en las recopilaciones de Mixal Gardanov, también estaba dedicado exclusivamente a las variantes digor. Existen además otras ediciones posteriores que incluyen los textos tanto en iron como en digor; la más reciente, todavía en curso de aparición, editada por Tamara Xamicaeva (Хæмицæты Тамарæ), con cuatro volúmenes publicados hasta el momento (ХАМИЦÆВА 2003- = *HK*). La principal traducción de la Nartíada oseta en Occidente sigue siendo DUMÉZIL 1965; puede verse también SIKOJEV 1985, aunque el autor no traduce del oseta, sino del ruso.

traducción comentada de un episodio selecto, y, a la vista de sus diversos trabajos sobre la ξενία en época arcaica y, en particular, en Homero, nuestra elección reca-
yó en seguida en el episodio del Polifemo oseta. Sin embargo, existen numerosas
versiones de esta leyenda, por lo cual se nos impuso la tarea añadida de escoger
la más idónea. El equivalente de Odiseo —en tanto que rival del monstruo— en
la epopeya Narta suele ser el héroe Uruzmaæg o Oraźmaæg;¹⁶ por ello, la historia
se encuentra documentada principalmente en dos leyendas del ciclo «Uruzmaæg y
Satana», que le está consagrado: «Uruzmaæg y el gigante tuerto» (7 versiones iron
y 3 digor en la reciente edición de Xamicaeva)¹⁷ y «El hijo sin nombre de Uruzmaæg»
(31 versiones iron y 7 digor).¹⁸

Finalmente, nos decidimos por la versión digor más antigua de esta última
leyenda, conservada gracias a Mixal Gardanov (Гарданти Михал, 1870-1961),
uno de los primeros intelectuales osetas que se dedicó a recopilar los textos de la
epopeya, buen conocedor de la etnografía y del folclore digor, creador del primer
alfabeto usado para este dialecto y colaborador de Vsevolod Miller en la prepara-
ción de su diccionario oseta-ruso-alemán (1927-1934). El 8 de octubre de 1903
Gardanov visitó el pueblo de Mæxčeskæ (Мæхческæ), en la Digoria Inferior
(Тъæпæн-Дигорæ), y entrevistó a los bardos Bazze Koloen (Къолойти Баззе),
de 90 años, y Baba Gecaen (Гецати Бабай), de 62. El resultado fue la transcrip-
ción del relato «El banquete de Oraźmaæg», dentro del cual se encuentra el pasa-
je que vamos a estudiar.¹⁹

Como se verá, la trama presenta numerosas similitudes con el episodio homé-
rico de Odiseo y Polifemo.²⁰ Desde los primeros contactos entre griegos y escitas
documentados por Heródoto hasta la época de mayor afluencia de princesas y mer-
cenarios alanos al Bizancio de los Comnenos transcurrieron más de quince siglos
de relaciones intermitentes entre la civilización griega y los nómadas iranófonos
de las estepas pónicas; y, a medio camino en el tiempo, uno no puede dejar de
recordar el testimonio de Dión Crisóstomo (40-120 dC), según el cual los habi-
tantes de Olbia Pónica (οἱ Βορυσθενῖται), pese a no hablar ya correctamente en
griego porque vivían entre bárbaros, conocían casi todos la *Iliada* de memoria.²¹

16. Di. Урузмаæg, Oraźmaæg, ir. Уырызмаæg, de etimología controvertida; según *Сл.* IV 127, derivado de *varāza- “jabali” (os. уæраз); para BENVENISTE 1959:129 de *(a)varazmaka-; cf. gr. ὄμαραμαχος, Δαναοραμαχος (ambos Tanais, 225 dC) en ZGUSTA 1955: 93, §100; 123-4, § 163.

17. Ir. Уырызмаæg æмæ сохъхъыр уæйыг (*HK* I 181-202, §§ 60-69); cf. DUMÉZIL 1965: 55-59.

18. Ir. Уырызмаеджы æнæном лæппу (*HK* I, 233-397, §§ 77-114).

19. Di. Oraźmaægi kувд (*Нартæ* 61-65 = *ПНТО* II, f. 11-15 = *HK* I, 321-6, § 95; también reproducido en Скъодтати 2007: 71-76). Damos sólo un resumen del principio del episodio (la leyenda del hijo sin nombre) y nos centramos en las desventuras de Xiriufii Saulæg; sin embargo, hemos querido incluir su encuentro con Oraźmaæg, que precede a la *Polyphemsage* propiamente dicha, ya que a nuestro juicio contrapone claramente φιλοξενία y ἄξενία, ejemplificadas, respectivamente, en el pastor y el gigante.

20. Cf. GERMAIN 1954: 57 “les récits qui présentent le plus de traits communs avec l’Odyssée et qui ont le moins subi de transformations ou d’additions, sont [...] ceux du Caucase”; ABAEV 2002: XVIII “the Caucasian variants stand incomparably closer to the Greek than European ones do”.

21. Dio Chrys. XXXVI 9 καὶ τὰλλα οὐκέτι σαφῶς ἐλληνίζοντες διὰ τὸ ἐν μέσοις οἰκεῖν τοῖς βαρβάροις ὁμῶς τὴν γε Γλαῦδα ὀλίγου πάντες ἴσασι ἀπὸ στόματος.

Sin embargo, no tiene sentido hoy en día sugerir como antaño que tanto la leyenda oseta como las más de doscientas versiones alternativas que existen de la *Polyphemsage* se remontan en último término al relato homérico,²² sino que es evidente que la mayoría de ellas tuvieron un origen independiente en antiguas tradiciones populares muy extendidas de las cuales bebió el mismo Homero²³ y que ni siquiera estuvieron limitadas al ámbito indoeuropeo.²⁴ En cualquier caso, no ha sido nuestro objetivo polemizar sobre esta cuestión, sino sólo proporcionar una traducción comentada de esta leyenda, comparándola con la *Odisea* y resaltando sus aspectos más arcaicos, entre los cuales las prácticas de hospitalidad osetas, a partir del análisis del texto original.

2. Xiriufii Saulæg y el gigante

Oræzmæg reúne a los Nartos en su casa con motivo de un banquete (кувд).²⁵ Mientras sus huéspedes están sentados a la mesa, sale a buscar leña al patio pero, de repente, aparece una gran águila (устур цæгрæс)²⁶ que lo atrapa entre sus garras y se lo lleva volando hasta el alto peñasco negro de la península del mar (денгизи сакъадахи бæрзонд сау къæдзæхбæл). Yendo a través de la oscuridad, Oræzmæg encuentra una casa donde recibe hospitalidad de dos ancianos y un niño. Mientras come, de acuerdo con la costumbre, ofrece un bocado

22. Así MEULI 1921: 67 “so wird heute wieder, zuversichtlich oder zurückhaltender, behauptet, daß für das Polyphemmärchen der Einfluß des homerischen Vorbildes in keinem Fall mit gänzlicher Sicherheit sich ausschließen lasse, ja daß alle diese Märchen letzten Endes auf die Odyssee zurückgehen”.
23. GLENN 1971: 142 “there is considerable evidence, then, to suggest that the *Kyklôpeia* of the *Odyssey* represents the oldest known version of a folktale which was current in Homer’s time and which has survived independently in a widespread tradition”. HACKMAN 1904 recoge 221 variantes, de las cuales dos osetas (§§ 112-13) tomadas de МИЛЛЕР 1890, una de ellas protagonizada por *Urismag* (sic); FRAZER 1921(II):404-55 da también 36 variantes, de las cuales la n° 34 (p. 450-1), “a version of the tale which also resembles the Homeric story”, es oseta, de nuevo con *Urysmag* (sic) como antagonista del gigante.
24. WEST 2007: 298 “this is a folk-tale with a wide distribution and not a strong candidate for Indo-European status”; cf. por ejemplo cuatro variantes norteafricanas (bereberes) en GERMAIN 1954: 58-64.
25. Di. кувд, ir. кувьд: “banquete ritual” < di. ковун, ir. ковын “rezar”; según CHRISTOL 1992-3, de *gaub- “hablar, decir” (ap. *gaubati*, pahl. *gufan*), con к- inicial irregular por influencia de di. корун, ir. курын “pedir”; cf. ковæндонæ “santuario”. Hasta hoy las plegarias osetas adoptan la forma de un brindis acompañado de tres elementos esenciales: la carne de un animal sacrificado, tres empanadas –que simbolizan los tres mundos– y la cerveza, que es una bebida sagrada. El primer brindis siempre se dedica al Gran Dios (di. Стур Хуцау), el segundo a San Jorge (di. Уацрепри) y el tercero a los mayores, en señal de respeto y gratitud.
26. Os. цæгрæс: cf. sog. *črks*, yidgha *karγæ* “águila”, así como av. *kahrkāsa-*, pahl. *kargās* “buitre”; habitualmente derivado de un air. **karkāsa-* lit. “comepollos”, probable etimología popular. En otras variantes aparece el compuesto хъæндзæргæс, donde хъæн parece el título turco *хан*, *çayan* “khan”, que designa un monstruo alado de siete cabezas, en ocasiones considerado un уæйуғ (cf. apéndice final) y semejante a los grifos (γούρες) de la tradición griega, el *Šimurg* persa, el Garuḍa indio o el Semargl de la *Crónica de Néstor*; cf. el “ave-zar” (царь-птица) de los cuentos rusos y, para el nombre, el cast. “águila real”.

(хунæ)²⁷ al niño en la punta de su espada, pero al acercarse éste jugando y saltando se precipita sobre el arma con tan mala fortuna que le atraviesa el corazón. Desconsolado, Oræzmæg marcha y sube a lo alto del peñasco, donde reaparece el águila que, tras prenderlo de nuevo, lo devuelve al patio de su casa. Al regresar, explica lo sucedido a sus invitados y, de repente, su esposa prorrumpe en llanto: había tenido diecisiete hijos con Oræzmæg, dieciseis de los cuales habían perecido a manos de su padre (en circunstancias no especificadas), por lo cual entregó el último a los Donbettærtæ²⁸ para que lo criaran; pero no había podido escapar a su destino, ya que no era otro que el niño recién fallecido. Abatido por su infortunio, Oræzmæg pasa los días echado sobre la Piedra Gris del Olvido de los Males (Фудиронхгәнән цъæх Дор), en la asamblea de los Nartos, hasta que la mujer bruja (къæсибадаг уосæ)²⁹ le aconseja buscar consuelo en el Narto Xiriufii Saulæg,³⁰ que sufrió una desgracia mayor que la suya. Dicho y hecho:

Дуккаг бон Орæзмæg е стур
Æрфæнбæл æ саргъ бангон кодта 'ма
рандæ 'й æ сæрисæфтмæ. Ци фæххаттæй,
Хуцау зонуй, уæдта еу æхсæвæ ба еу
фиййаути бунатмæ е 'хсæвеуат æртукстæй.

— «Фонс берæ, фиййау», зæгъгæ, имæ
дзоруй Орæзмæg.

Al día siguiente, Oræzmæg puso la silla de montar sobre el gran Ærfæn³¹ y se fue al encuentro de su perdición. Cuánto viaje, Dios lo sabe; después, una noche, rodeó el refugio nocturno de un pastor.

— «¡Que se multiplique *tu* ganado,³² pastor!» —le dijo Oræzmæg.

27. Di. хунæ, ir. хуын: “bocado ofrecido en la mesa a alguien como signo de respeto y estima”, generalmente por el más anciano (di. хестæр, ir. хистæр) al más joven (os. кæстæр); cf. di. коваггæр (de ковун, n. 25) “primera copa ofrecida tras el brindis-plegaria inicial por el comensal más anciano al más joven”. La etiqueta oseta impide a Oræzmæg tocar al niño; de ahí la forma de ofrecer el alimento, que provoca el accidente.

28. El di. Донбеттæр, ir. Донбеттыр es un espíritu acuático, quizá semejante al dios escita Θαυσιασάδας de Hdt. IV 59, pero cristianizado como “Pedro del agua” (Беттæр < gr. Πέτρος + дон < air. *dānu-), por la condición de pescador del apóstol San Pedro (Сл. I 367-8). La forma pl. Донбеттæртæ designa aquí a los ancianos al cuidado del niño, sus bisabuelos, ya que tanto Oræzmæg como su hermana y esposa Satana eran nietos de Donbettæ.

29. Lit. “mujer (уосæ) sentada (бадæр) dentro de una choza (къæси, inesivo de къæс = ru. изба, vivienda rural de madera típica de Rusia y del Cáucaso)”, también llamada дæсни уосæ “la mujer sabia”. Este personaje combina en la epopeya las funciones de consejera, árbitro, curandera y hechicera, siendo quizá el reflejo de antiguas sacerdotisas de época escitasármata.

30. Lit. “el hombre (лæр) negro (cay) sin-nariz (хириу-фий)”, nombre parlante que alude a rasgos físicos del personaje cuyo origen se explica al final del episodio que nos ocupa; por lo demás, en ambos dialectos саулæг significa “persona de estamento inferior” (Сл. III 46 “человек низшего сословия”).

31. Os. Ærfæn: según ABAEV (Сл. I 175), quien lo compara con el nombre jaso Arpan (Hungria, 1323), quizá de *ærv-fæn < *abra-pana- “guardián del cielo”.

32. Di. фонс, ir. фос: “ganado” > “riqueza, fortuna, bienes” (cf. lat. pecu > pecunia); se trata de un término de origen caucásico; cf. ávaro panz “ganado de cuerna”, dido poso “ganado, riqueza” (Сл. I 478-9).

– «Фонс дин Хуцау раттæд» – зæгъуй и фиййау. «Идардæй цæуæги хузæн дæ, рафестæг уо, фусун дин ан».

Орæзмæг рафестæг æй.

Фиййау дæр æ фустæ æрдугъта 'ма сæ бафснайдта, уæдта иуазæгæн косарт ракодта, 'ма арти дууæ фарсемæ ухстæлтæ фезонæгæй 'дзæгæй æрсагъта. Цæх-цæх кодтонцæ. Фиййау дæр арти фæрстæмæ зелæнтæ кодта.

Орæзмæг имæ нæбал фæллæудтæй 'ма имæ дзоруй: «Хуарз лæг, ходуйнаг ку уа, уæддæр дæ фæрздæнæн, – зæгъгæ мин: дæ фий ци кодта?»

– «¡Que Dios te conceda ganado!»³³ –dijo el pastor. «Pareces alguien que viene de lejos; apéate del caballo, aquí tienes hospedaje».³⁴

Орæзмæг se apeó del caballo.

El pastor ordeñó sus ovejas y las limpió, entonces preparó *kosart*³⁵ para el huésped y a ambos lados de la hoguera puso asadores llenos de *šašlyk*.³⁶ La carne chisporroteaba. El pastor le daba vueltas a uno y otro lado de la hoguera.

Орæзмæг ya no se contuvo y le dijo: «buen hombre, aunque sea vergonzoso, no obstante te lo preguntaré: dime, ¿qué hiciste con tu nariz?».

33. Di. Хуцау, ir. Хуыцау: “Dios”; debe tener el mismo origen que el pahl. *xwadāy*, bac. *χωαδιο*, sog. *xwt'w* /*xutāw*/, cor. *xwθ'w* /*xuθāw*/ “señor” < **hva-tāw(y)a*- (cf. gr. *αὐτο-κρατής*), pese a las reticencias de ABAEV (Cl. IV 255-6: el cambio *-*tāw*- > -*ta*y es irregular y cabría esperar -*day*, pero puede explicarse por influencia caucásica). El intercambio de fórmulas sugiere una petición de hospitalidad que el pastor acepta; la mención de dios no es gratuita, ya que la llegada de un visitante solía saludarse con las palabras ir. *yazær* – Хуыцауи *yazær* “un huésped es un huésped de Dios”.
34. Di. фусун, ir. фысым: “anfitrión” < air. **pasumant*- lit. “dueño de ganado” (cf. av. *fšūmant*- id.; di. фус, ir. фыс “oveja, carnero” < air. **pasu*- < ie. **peku*-); también significa “lugar para pasar la noche”; el término se remonta a tiempos en que la capacidad de ofrecer hospitalidad se relacionaba con la posesión de ganado y no con la de una casa (Cl. I 502). La hospitalidad oseta, así como la de los pueblos caucásicos en general, autoriza al huésped (di. *иуазæг*, ir. *yazær* < air. **wi-wāzaka*- lit. “viajero, forastero”, de **waz*- “estar en movimiento, viajar”; cf. av. *vaz*- “viajar”, pahl. *wazīdan* “moverse”; Cl. IV 60-61) a permanecer durante todo el tiempo que desee en casa de su anfitrión, donde goza de protección para sí mismo y para sus propiedades, tiene garantizado el sustento y puede disponer de los bienes de su hospedador. Otra palabra para “anfitrión” es el di. *иуазæгуарзагæ*, ir. *yazæгуарзар*, compuesto de (и)*yazær* y del participio del verbo di. *уарзун*, ir. *уарзын* “amar” (cf. gr. *φιλόξενος*), de donde el término di. *иуазæгуарзондзийнадæ*, ir. *yazæгуарзондзинад* “hospitalidad”. Hasta la segunda mitad del s. XIX, las familias osetas acomodadas disponían de una estancia independiente exclusivamente para huéspedes (di. *иуазæгдонæ*, ir. *yazæгдон*); cf. KLAPROTH 1812-14(II): 275 “selbst wenn ein Fremder in ein osetisches Dorf kommt, in dem er keinen Gastfreund hat, so kann er gewiß seyn, so lange er sich dort aufhält, gut behandelt zu werden. Man giebt ihm Essen und Trinken, und behandelt ihn als einen Angehörigen”.
35. Di. *косарт*, ir. *кысарт*: animal sacrificado a los dioses como muestra de hospitalidad a un invitado; según Cl. I 603, de un air. **kaušaðra*-, derivado de **kauš*- “acuchillar, degollar” (cf. av. *kaoš*-, pahl. *kuštan* “matar”), quizá contaminado a nivel semántico por el hebreo *kōšēr* “comida conforme al ritual de acuerdo con la ley judía”, un presunto vestigio de las relaciones entre los alanos antepasados de los osetas y los jázaros, convertidos en masa al judaísmo a mediados del s. IX dC.
36. Di. *фезонæг*, ir. *физонæг* (**paiz*-): brocheta de carne asada (ru. *шашлык*), cf. di. *фицун*, ir. *фыцын* (**pač-y*-) “cocer”; tanto el sustantivo como el verbo han sido relacionados con el húng. *főz-ni* “cocer”, a menudo considerado un préstamo del alano (cf. SKÖLD 1925: 21, § 14; Cl. I 477-8).

– «Ме ’уазæг ку нæ адтайсæ, уæд дин ести адтайдæ, фал дин нур ба хатир фæууæд!»

Орæзмæг дæр æй нæбал уагъта, æхе дæр ин байамудта, цæй туххæй хæтуй ’ма ке агоруй, уой дæр ин загъта.

На, нæ уа дæр æй ку нæбал уагъта, уæдта ин загъта и фиййау: – «Мадта æз, ду ке агорис, еци лæг дæн ’ма дæ мæнбæл ка исардудта, уомæй Хуцау ма исбоз уæд: мæ фудтæ мин иснæуæг кодта. Авд фурти мин адтæй, еу иннемæй уайагæдæр, еу иннемæй лæгигæдгундæр, кондгиндæр, уотемæй. Ис мин лæгтæ ’нцæ; цауæн цæунгъон фæцæнцæ.

Еу хатт кæми адтæй, уоми ба и авдей дæр мæ хæццæ райстон ’ма уотемæй цауæни рандæ дæн. Бонсауизæрмæ фæххаттан ’ма неци иссердтан. Изæрæй ба нæ Хуцау еу хонхи рæбун лæгæтмæ æрхаста. Лæгæти æринцадан, æртдзух бакодтан, уотæ ба, æ тæрнихи астæу еунаг цæстæ, уæхæн уæйуг, устур дзогæ æ разæй, æ усхъи æдкъуала бæласæ, уотемæй æскъоттитæ кæнгæ æрбацудæй, мах ци лæгæти адтан, уордæмæ.

– «Si no fueras mi huésped, te pasaría algo, pero ahora, que te sea perdonado!».

Орæзмæг no lo dejó en paz; se descubrió a sí mismo ante él, le dijo por qué vivaba y a quién buscaba.

Como ya no lo dejaba en paz, le dijo el pastor: «yo soy, pues, el hombre a quien buscas, y a aquel que te chismorreó sobre mí, que Dios no le esté agradecido, pues ha reanudado mis males. Tuve siete hijos, cada uno mejor jinete que el otro, cada uno más valiente y más garboso que el anterior. Se me hicieron hombres, pero se me fueron durante una cacería.

Una vez, allí donde estaba, tomé a los siete conmigo y así me fui de cacería. Vagamos desde la mañana hasta última hora de la tarde, pero no encontramos nada. Por la noche, Dios nos trajo a una cueva al pie de una montaña. Descansamos en la cueva e hicimos una hoguera;³⁷ pero entonces, con un único ojo en medio de su frente,³⁸ un gran rebaño³⁹ delante y un árbol entero sobre su hombro⁴⁰ entró silbando un gigante⁴¹ dentro de la cueva donde estábamos.⁴²

37. Cf. GLENN 1971: 152-54, §§ 6 “The setting: a cave” & 7 “Odysseus finds the cave empty”.

38. Di. æ тæрнихи астæу еунаг цæстæ: cf. Hes. *Theog.* 144-5 (referido a los ciclopes) οὐνεν’ ἄρα σφέων / κυκλοτερὴς ὀφθαλμὸς ἔεις ἐνέκειτο μετώπῳ; cf. GLENN 1971: 154-56, § 8 “The giant has one eye”. Cabe recordar, en el mundo escita, la figura de los arimaspos de un solo ojo (Hdt. III 116, 1 Ἀρμασποὺς ἄνδρας μονοφθάλμους, cf. Tzetz. *Chil.* VII 691 ὀφθαλμὸν δ’ ἐν’ ἑκαστος ἔχει χαρίεντι μετώπῳ). Si bien este gigante parece ser monóculo como Polifemo, su congénere Æfsæron es tuerto (di. сохъур, ir. сохъхъыр) porque perdió un ojo a manos de los Nartos (cf. apéndice).

39. Di. дзогæ, ir. дзуг: “rebaño de ganado menor”, término caucásico (*Cl.* I 399); cf. ι 237 πίονα μῆλα.

40. Di. æ усхъи æдкъуала бæласæ: cf. ι 233-4 φέρε δ’ ὄβριμον ἄχθος ὕλης ἀζαλέης. El término æдкъуала indica un árbol (bæласæ) junto con las raíces y la copa; tanto aquí como en Homero, se trata de leña para encender fuego (æндзарунмæ) para la cena (ι 234 ποτιδόρπιον).

41. Sobre la figura del gigante oseta (di. уæйуг, ir. уæйыг), véase el apéndice final.

42. Cf. GLENN 1971: 147-49, § 2 “The giant is One of a Group” (sobre el carácter solitario del monstruo).

Уæйуг и бæласæ зæнхæбæл ниццавтæ
'ма, цирагъæн – æгæр æставд, æндзарунмæ
ба – æгæр листæг, уотæ ниббуройнæ 'й. И
лæгæти дуарбæл еу устур къæдзæх
æрбахатта 'ма мæмæ æхуæдæг ба дзоруй:
«Æгас цотæ, ме 'уазгутæ! Ци Хуцау уæ
æрхаста ардæмæ, хуæнхаг цъеутæ?»

Мах дæр ин райарфæ кодтан.

Æхсæвæ нин косарт ракодта, хуарз
нæ фæууидта, сæумæ ба раскæрдта æ
дзогæ, махбæл ба и лæгæти дуар
æрбаивардта 'ма ниффардæг æй.

И бон нин ци æнхæстæй, уомæй мах
дæр и лæгæти дуарбæл фæййархайдтан
'ма ин фæзмæлун фæрæзнæ не 'ссердтан:
ду бабæй хонх рахъан кæнунбæл архайæ!

Изæрæй бабæй æрцудæй и уæйуг 'ма
нин косарт никкодта, уотемæй нæ
финддæс æхсæви 'ма финддæс бони, æнæ
æндæмæ рауадзгæй, фæххинста.

Уæдта мин еу æхсæвæ ба и уæйуг
уотæ: «Иуазæг сауæнгæ иуазæг нæ уй,
нур ба нин ду дæр еу æхсæвæр искæнæ!
Иуазæг еу æхсæвæ æй иуазæг, уæдта е
дæр фусун æй!»

El gigante golpeó el árbol contra el suelo
y lo hizo añicos –para una antorcha eran
demasiado grandes, para encender fuego
demasiado pequeños. Al instante hizo rodar
un gran peñasco⁴³ hasta la puerta de la cueva
y él mismo me dijo: «Bienvenidos, mis huéspedes!
¿Qué Dios os trajo hasta aquí, pajari-
tos de montaña?»⁴⁴

Nosotros lo saludamos.

Por la noche nos preparó *kosart*, nos
trató bien; pero por la mañana sacó su reba-
ño fuera, colocó la puerta de la cueva ante
nosotros y se marchó.

Tanto como el día dió de sí estuvimos
ocupados con la puerta de la cueva, pero no
encontramos la forma de moverla: ¡trata tú
de derribar una montaña!

Por la tarde vino el gigante y nos pre-
paró *kosart*; así nos agasajó⁴⁵ durante quin-
ce noches y quince días, sin dejarnos salir
afuera.

Entonces una noche el gigante me *habló*
así: «un huésped no es huésped para siem-
pre, ahora preparáanos tú la cena. Un hués-
ped es huésped por una noche, después él
también es anfitrión».⁴⁶

43. Di. еу устур къæдзæх: cf. ι 240-1 θυρεὸν μέγαν ... ὄρθρον, 243 ἡλίβατον πέτρην. Nótese el valor ambiguo y arcaico del di. дуар “puerta” < air. **dvar(a-)*, ya que aquí дуарбæл = ι 243 θυρεὸν, pero дуар æрбаивардта = ι 240 ἐλέθηκε θυρεόν; cf. GLENN 1971: 157, § 10 “The giant traps the men with an immovable rock”.

44. Las palabras del gigante son ambiguas, ya que, a pesar de darles la bienvenida y el trato de huéspedes, su pregunta (cf. ι 252 ὃ ξείνοι, τίς ἐστέ; etc.) contrasta con la acogida formal de Xiriufii Saulæg a Oræzmæg (фусун дин ан “aquí tienes hospedaje”) al principio del episodio y no presagia nada bueno.

45. Di. хинцун, иг. хынцын: “agasajar (a un huésped)”, originalmente “contar” (cf. av. *ahaxšta-*, scr. *asamkhyā-* “innumerable”), con una evolución semántica “contar” > “tener en cuenta, considerar, honrar”, paralela (pero independiente) a la del ruso считать “contar”, почитать “respetar”, потчевать (**po-čit-evati*) “agasajar” y el antiguo eslavo чьсти, чьтж “ἀναγιγνώσκειν, σεβειν”; de donde quizás también el armenio խոջոյք *хəjəjəyək* “‘festín, banquete”, según Cl. IV 264-5 préstamo del alano; cf. BENVENISTE 1959: 85-86.

46. A partir de aquí el gigante rompe de manera salvaje con las normas de la hospitalidad, que no está sujeta a límite temporal alguno ni obliga a una reciprocidad inmediata, mucho menos en casa del anfitrión; sin embargo, resulta curioso observar que, al contrario que en la *Odissea* (cf. ι 106

– Æз ба дæ цæмæй байуазæг кæнон,
ци мæмæ уинис?

– Мæнæ нин дæ лæххуæнтæй еуей
равгæрдæ!

Фæссæмæ кастæн 'ма си мæ к'ох
кæмæ тастайдæ, уæдта и хестæр загъта:
«Уæддæр æз фиццагдæр бони рохс
фæууидтон, цæргæ дæр фулдæр ракодтон
'ма мæн нивгæрдæ, баба!»

Кæстæр ба уотæ: «На, мæн
нивгæрдæ, баба! Хестæртæ дæ естæбæл
бауолæфун кодтонцæ, æз ба дин нерæн
ма неци исагъаз дæн, 'ма дин уомæй
уæддæр кæд естæмæн исбæззина!»

Зин мин куд н' адтайдæ мæхе тог,
мæхе фид хуæрун, фал мин гæнæн нæбал
адтæй 'ма сæмæ ракæститæ кодтон,
уæдта и хестæрæн æ к'æхтæ 'ма æ
к'æхтæ исбастон æма 'й равгарстон.

Ба 'й гъуд кодтон, ис æй фунхтон æма
'й и уæйуг, æма мæ фуртти хæццæ баху-
ардтан.

Иннæ æхсæвæ ба нин и уæйуг фус
равгарста, уæдта æз – дуккаг хестæри.

Уотемæй и авдей дæр, æхсæвæ
цохæй, мæхе к'æхæй бафснайдтон, сæ
фид дæр син бахуардтон.

– ¿Pero yo con qué puedo ofrecerte hos-
pedaje, qué ves que tenga yo?

– Ea, ¡dególlanos a uno de tus mucha-
chos!

Los miré, pero, ¿contra cuál podía incli-
narse mi mano? Entonces el mayor dijo: «no
importa, yo vi el primero la luz del día y
también he vivido más, así que dególlame
a mí, papá!».

El pequeño *habló* así: «no, papá, degó-
llame a mí! Los mayores de algún modo te
aliviaron en tus trabajos, pero yo hasta ahora
no te he sido útil en nada, y así, con todo,
quizás te serviré de algo!».

¡Cómo no iba a dolerme comer de mi
propia sangre y de mi propia carne, pero no
me quedaba otro remedio! Les eché unas
miradas, entonces até de pies y manos al
mayor y lo degollé.⁴⁷

Lo desollé, lo asé y nos lo comimos jun-
tos con el gigante y mis hijos.

A la noche siguiente el gigante nos
degolló una oveja y a la otra, yo a mi segun-
dogénito.

Así, una noche sí y otra no, di muerte a
los siete con mi propia mano y comí de su
carne⁴⁸.

ὕπερφίλων ἀθεμίστων, 175 ὕβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, 189 ἀθεμίστια ἦδη, 215 ἄγριον, οὕτε δίκας εὖ εἰδότα οὕτε θέμιστας, 272 νηλεῖ θυμῷ, etc), el narrador no incluye ningún juicio de valor sobre la actitud del gigante, aunque su destino final no deja de ser un claro castigo a su impiedad. Para la transgresión de la hospitalidad por parte de Polifemo, véase SANTIAGO 2004: 30-31; sobre нуазæг у фусун, nuestra n. 34.

47. Cf. GLENN 1971: 160-1, § 14 “The Greeks cast lots”; como indicara PAGE 1955: 12 en referencia al sorteo (κλήρος) que decide quién ayudará a Odiseo a cegar al cíclope (1 331-5), “in some earlier version of this story the drawing of lots decided not *who should help Odysseus*, but *who should be eaten next*”. En la leyenda oseta, la discusión entre primogénito y benjamín ocuparía el lugar de dicho sorteo.

48. Tal como en el caso de la muerte del hijo pequeño sin nombre de Oræzmæg y sus dieciseis hermanos que precede al episodio, el fin de la prole de Xiriufii Saulæg refleja posiblemente un antiguo

Æстәймаг кезуй ба мәмә нецибал адтәй 'ма мин и уәйуг цәрдуодай мә дууә уәрагеми әртикяхуг хуәдзелгә ухст бацавта, арти фарсмә мә әрсагъта, әхуәдәг ба рафунәй әй. Æз дәр әрдәгсугъд, арудтитәй, мә фий дәр рахаудтәй, мә кьах әфсән тьәрәмә фәббуцау кодтон 'ма мәхе ухстәй туххәй ратудтон.

Уәдта и ухст ис сурхзинг кодтон 'ма ин әй æ цәсти уотемәй рацавтон. Е дәр нийях кодта, ра мә агурдта 'ма дин уой рази бадтән?! Мәхе фуст и астау ири-махстон.

Уәйуг дәр, кәми зустәй, кәми лигъзәй мә әхемә сайуй 'ма ин әз дәр ком нә ләвардтон.

Сәумә ба уәйуг æ фуст и дзогә æ цауи евгед бакодта 'ма сә уотемәй æ сагәхти еугаййәй рауагъта.

Ци рацудәй, уәдта мәнән дәр мә сугъдәлтәг бадзәбәхтә 'нцә, мәхе гьуд кәнунгъон фәддән әма и уәйуг ку ниф-фунәй уидә, уәдта әз дәр мәхецән нийарт кәнина, фус равгәрдина, 'ма уотемәй цардтән.

A la octava vez no me quedaba nada y el gigante horadó mis dos rodillas en vivo con un asador de tres pies que giraba solo, me espetó por tres lados y se durmió.⁴⁹ Yo, medio abrasado, con quemaduras –también se me cayó la nariz–, apoyé mi pie contra la leñera⁵⁰ de hierro y conseguí arrancarme del asador con mucho esfuerzo.

Entonces puse el asador⁵¹ al rojo vivo y así se lo clavé en su ojo. Él lanzó un grito, me buscó, pero *crees que* me quedé sentado a su lado? Me escondí entre las ovejas.

El gigante trataba de embaucarme, unas veces con amenazas, otras con lisonjas, pero yo no lo consentí.

Por la mañana el gigante confió su rebaño de ovejas a su carnero y así las dejó salir una a una por entre sus piernas.

Tanto *tiempo* pasó que mis quemaduras sanaron, fui capaz de cuidar de mi mismo y cuando el gigante se dormía, entonces yo me encendía fuego, degollaba una oveja y así vivía.

mito de sacrificio del hijo por parte del padre que en otras tradiciones adopta la forma de conflicto paternofilia (cf. Odiseo y Telégono, Hildebrand y Hadubrand, Rostam y Sohrāb) y tiene quizás origen matriarcal, ya que el *Leitmotiv* es que, tras una relación fugaz, la madre es abandonada y por ello padre e hijo no se conocen.

49. GLENN 1971: 163-4, § 17 “The giant announces that he will eat Odysseus last”; aunque no hay paralelo exacto a las palabras Οὐτιν ἐγὼ πύματος ἔδομαι (ι 369), el destino inicial de Xiriufii Saulæg también es ser comido el último, cuanto menos porque ejerce alternativamente de anfitrión mientras le quedan hijos y sólo tras sacrificar al último debe servir él mismo de cena al gigante.

50. Di. тьәрә: “soporte de piedra o de hierro situado sobre el hogar para secar la leña” (término caucásico).

51. Di. ухст, ir. уәхст: “asador para la preparación del *šašlyk*” (cf. n. 36), equivalente al μέγα ῥόπαλον (ι 319) de la *Odisea* en tanto que objeto usado para cegar al monstruo, y, de hecho, el más común en cuentos populares (51 versiones: cf. GLENN 1971: 164-66, § 18 “The weapon for the blinding”).

Еу хатт ба мæмæ и уæйуг дзоруй, «нур мæнæн уæддæр цард фæууинæн нæбал ес, нур ба мæ тухæ, мæ амонд мæнæ аци мухури æй 'ма 'й дæ къохбæл бакæнæ», зæгъгæ, мæмæ æ къохдарæн рагæлста.

Æз дæр дин æй цийнагæнгæ ме 'нгулдзæбæл нæ ракодтон, нæ! 'Ма дин и къохдарæн «мæнæ 'й, мæнæ 'й» кæнуй.

Куд Хуцау хуæрзгæнæг, уотæ ба мæ рази фæрæт фæцæй; æруадтæн уордæмæ, ме 'нгулдзæ къудурбæл фæвардтон 'ма 'й фæрæтæй æркъуæрдтон. Аци æнгулдзæ дæр мин гъеуæд рахаудтæй.

Согфадæни æнгулдзи лухдзаги хæццæ «мæнæ 'й, мæнæ 'й» кæнуй 'ма ибæл уæйуг дæр æхе ниццавта 'ма æ фур мæстæй и къудурон фæффунук кодта.

Уой фæсте ба, ци мадзалай раервæзон, зæгъгæ, 'ма и цæубодзо равгарстон, махæлаестигъд æй никкодтон, æ фидæй ин мæхе исæфсастон, сæумæ ба ин æ цар мæ уæле искодтон, 'ма фусти разæй рацудтæн.

Una vez me dijo el gigante: «ahora, de todas formas, ya no me es posible ver la vida; ahora mi fuerza y mi felicidad están en esta sortija, ponla en tu dedo», dijo, y me echó su anillo.⁵²

Y yo, mira, me lo puse alegremente en el dedo! Y el anillo empezó a decir: «está aquí, está aquí!».

Como Dios es benévolo, a mi lado apareció un hacha; salté allí, puse mi dedo en el tajo y lo corté con el hacha. Entonces, ay, perdí este dedo.

Junto al hacha, en el dedo amputado, *el anillo* decía: «está aquí, está aquí!», y el gigante se arrojó sobre él con toda su ira y redujo a cenizas el tajo.

Y después de aquello, ¿de qué manera me escapé? –dijo *Xiriufii*. Degollé al carnero adalid, lo desollé, me sacié de su carne y por la mañana me puse encima su pellejo⁵³ y salí delante de las ovejas.

52. Di. мухур, ir. мыхуыр “sello, sortija con sello” (< pahl. *muh*r “sello” < air. **muθra*-); también di. къохдарæн, ir. къухдарæн “sortija”, lit. “aquello que se lleva (дар-) en el dedo (къох)”. Aunque no se encuentra en la *Odisea*, el motivo del anillo (*Ringepisode*) –a veces reemplazado por un hacha mágica– es muy habitual en el folclore y aparece en numerosas ocasiones asociado a la *Polyphemsage*; véase la detallada exposición de HACKMAN 1904: 174-79 (casos similares en Italia, esp. en los Abruzos §§ 5, 6, 10-13; la novela medieval *Dolopathos* § 20; Rumania § 21; Escocia § 23; Transilvania § 26; *Sagan af Eigli einhenda* § 37; Bohemia § 50; País Vasco francés § 78-81, 83; o la historia de Tepegöz en la epopeya oghuz *Dede Korkut* § 118; cf. GLENN 1971: 177-79, § 25 “The giant throws the hero a magic object which nearly destroys him”). En ocasiones, el anillo no delata a su portador, sino que lo inmoviliza o le obliga a regresar; la solución es casi siempre la amputación del dedo, que a veces es arrojado a un curso de agua donde parece ahogado el gigante al correr ciego tras su voz. PAGE 1955: 19, n. 15 consideró la posibilidad de que i 517 (ἀλλ' ἄγε δεῦρ', Ὀδυσσεῦ, ἴνα τοι πᾶρ ξεῖνια θεῖω) fuera una reminiscencia de este episodio, perdido y sin desarrollo posterior a causa de la huida de Odiseo.

53. Di. ин æ цар мæ уæле искодтон: cubrirse con una piel de oveja es la opción más habitual en el folclore (cf. GLENN 1971: 167-69, § 20 “The method of escape”), aunque no se corresponde con la doble solución incruenta de Odiseo (i 424-35), atar a cada uno de sus compañeros a un grupo de tres carneros y agarrarse él mismo al vientre del mayor de ellos, que sacrifica a Zeus tras escapar (i 550-3). Según BURKERT 1997: 148 “die Idee, Menschen den Schafen unter die Bäuche zu binden, macht dem, der das hölzerne Roß ersann, alle Ehre [...] Da hüllen die vom Menschenfresser Bedrohten sich ins Fell geschlachteter Tiere und entkommen so, als Tiere maskiert, den tastenden Händen des Geblendeten. Hier ist die Schlachtung des Retters notwendig, sie geht der Flucht

Уæйуг дæр дуарбæл хæбæццæ æрлæудтæй, ра мæ даудта, – «цогæ, цæубодзо, дзæбæх сæ æрхезæ, изæри ба афонæбæл æрцо», зæгъгæ.

Туххæй-фудтæй фендæдуар дæн æма имæ уордигæй ба æрбадзурдон: «Дæ лæвар берæ, аци хатт мин хуарз лæвар ракодтай!

Цæмæннæ рамæстгун адтайдæ и уæйуг 'ма мæ расурдта. Æз дæр еу билæрдæмæ ралигъдтæн.

El gigante se detuvo en la puerta separando las piernas y me acarició: «ve, carne-ro adalid»⁵⁴ –dijo– «bájalas a pastar sanas y salvas y por la tarde vuelve a tiempo».

Con gran esfuerzo conseguí salir afuera y desde allí lo llamé: «muchas gracias, esta vez me has hecho un buen regalo!».⁵⁵

¡Cómo no iba a enojarse el gigante!; y me persiguió. Yo también corrí hacia el borde de un precipicio.

voraus; indem der Mensch mit dem getöteten Tier sich identifiziert, gelangt er in die Freiheit". También Soslan se cubre con una piel de toro, a modo de primitivo caballo de Troya, para intentar matar a Elæxsærdton, padre de Agunda-la-Bella (Агунда-рæсугъд), en "Los ejércitos de la fortaleza de Gori" (*Нартæ* 81-85 = *HK* II 112-17, § 33 di. Гори федари æфсæдтæ). No discutiremos aquí el problema del posible carácter chamánico (a partir de prácticas adoptadas por los escitas de pueblos finougrios) del episodio que nos ocupa, ni de su relación con un hipotético "ciclo polar" (полярный цикл) ario o indoiranio, como defienden БОНГАРД-ЛЕВИН-ГРАНОВСКИЙ 2001, quienes se inspiran en último término en la obra *The Arctic Home in the Vedas* (Poona 1903) del político e intelectual indio Bāl Gangādhara Tilak (1856-1920).

54. Os. цæубодзо: tanto цæу (**čap-*, cf. np. *čapiš* "cabrito de un año") como бодзо (= av. *būza-*, pahl. *buz*) significan "macho cabrio", pero el segundo aparece generalmente añadido al primero como apodo; como en Homero (cf. ι 447 κριὲ πέπον etc), el cariño que el gigante profesa al carnero contrasta con el trato inhumano dispensado a sus huéspedes y sus palabras al animal acrecientan el peligro del momento (cf. GLENN 1971: 169-71, § 21 "The giant addresses his ram"); sin embargo, mientras que Odiseo sale agarrado al vientre de la bestia en último lugar (ι 444, 448 ὕστατος, 452 πανύστατος), Xiriufii Saulæg lo hace cubierto con su pellejo (cf. n. 53) y delante de las ovejas (фустн рæзæй); la razón más probable es que Odiseo quiere supervisar la fuga de sus compañeros antes de efectuar la propia, mientras que su equivalente oseta ya ha perdido a todos sus hijos a manos del monstruo y por ello sale en primer lugar (ι 449 πολὺ πρῶτος, 450-1 πρῶτος), tal y como cabría esperar de un carnero adalid.
55. Os. лæвар "don, regalo" < air. **fra-bāra* < ie. **pro-bher* "llevar delante" (gr. προφέρω); cf. av. *frabaratar* "portador (de ofrendas)", nombre de un tipo de sacerdote (cf. Thuc. 6, 69 μάντις σφάγια προύφερον); ap. *fra-bar* "conferir, otorgar" e.g. en la fórmula DB I 12 *Auramazdā xšačam manā frābara* "Ahuramazda me otorgó el reino" y similares; di. Хуцау дин æй кæдмæ лæвардта, уæдмæ лæу адтæй (*Сл.* II 36) "mientras Dios te lo dio, fue tuyo" (donde лæвардта < **fra-bar* es un tema de pasado supletivo de дæддун < **da-*), etc. Por el contexto religioso de estos ejemplos me pregunto si лæвар pudo designar en origen un don de hospitalidad equivalente al ξεινιῖον (δῶρον) homérico; así lo sugiere, cuanto menos, el término лæвархуар "gorrón, parásito", compuesto con хуæрун "comer" (cf. gr. δωροφάγος). Las palabras дæ лæвар берæ (уæд) lit. "que tu don sea mucho" parecen aquí una fórmula de despedida; al marchar, el huésped recibía usualmente de su anfitrión provisiones para el viaje, en este caso –mediante un engaño– las ovejas, a todas luces y no sin ironía un "buen regalo" (хуарз лæвар); cf. GLENN 1971: 173-74, § 23 "Odysseus provokes the giant".

Уæйуг билæ нæбал рагъуди кодта æ
мæстæй æма зуст уади хæццæ уордæгæй
рахæудтæй, 'ма ниххæрнæгъ æй.

Æз ба еци фусти хæццæ рацудтæн.

Зин мæнæн адтæй 'ма хъурмæ бон æз
фæууидтон, æндæра дæуæн ба ци адтæй!
Маргæ сæ ракодтай, сæ фид ба син
уæддæр нæ бахуардтай».

... Орæзмæг дæр æ гузавæ кæнун
ниуагъта: дуйнебæл ма уомæй
хъурмæдæр бæнттæ беретæ фæууидта ...

A carrera tendida, el gigante no se per-
cató del precipicio debido a su cólera y
enojo; cayó desde allí y se estrelló.⁵⁶

Y yo regresé con estas ovejas.⁵⁷

Sufrió dificultades y vi días desgracia-
dos, pero en cambio, a ti, ¿qué te sucedió?
Los mataste; sin embargo, no comiste de su
carne».

... Oræzmæg dejó de inquietarse: en el
mundo muchos vieron días aún más des-
graciados que él ...

3. Apéndice: la figura del gigante

El di. уæйуг, ir. уæйыг «gigante, cíclope» fue explicado por Abaev⁵⁸ a partir de una forma air. **vayuka-*, a su vez derivada de *Vayu*, nombre del dios indoiranio del viento, que posteriormente adquirió rasgos y manifestaciones de dios de la guerra, la venganza y la muerte: scr. *Vāyu-*, av. *Vaiiu-*, ap. **Vayu-* (en gr. Οἰόβας < **Vayu-vazdā*), pahl. *Way*, bac. *Oēšo /Wēš/* (< **Wayuš*), sog. *Wyšprkr /Wēšparkar/* (= av. *Vaiiuš Uparō.kairiō* «el Viento activo en la Región Superior»), nombre de una divinidad de tres caras. En la religión zoroástrica, al ser *Vayu* el principio atmosférico donde se desarrollaba el conflicto entre *Spənta Mainiiu* y *Anra Mainiiu*, el vacío entre la luz y las tinieblas, quedó dividido entre ambos (cf. Yt 15, 5: *Rām Yašt*) y así, sometido al dualismo mazdeista, dió lugar a un tocayo bueno y uno malo (pahl. *Way ī weh / Way ī wattar*). De los rasgos del segundo, caracterizado por su brutalidad y fuerza física, se habrían originado criaturas como el уæйыр

56. Quizás la suerte final del gigante obedece a la antigua costumbre oseta de condenar a muerte a aquellos que violaban la ley de la hospitalidad arrojándolos al río desde lo alto de una roca atados de pies y manos; según KLAPROTH 1812-14(II): 275 “so berühmte Räuber auch die Oßeten sind, so halten sie doch sehr strenge auf die Gesetze der Gastfreundschaft, und es giebt fast kein Beispiel, daß jemand dieselben verletzt oder seinen Gastfreund beleidigt hätte. Kommt indessen ein solcher Fall vor, so versammelt sich das ganze Dorf und hält über den Verbrecher Bericht, wobei der Ausspruch dann gewöhnlich dahinaus läuft, daß er mit gebundenen Händen und Füßen von einem Felsen in den Fluß hinabgestürzt wird”. A mediados del siglo XIX, según la ley consuetudinaria (ru. адаты < ár. *’ādāt*) oseta de 1844, la ofensa a un huésped se consideraba todavía un ultraje al honor de todo el clan, pero sólo comportaba una multa gravosa: “si quelqu’un ose offenser un hôte, il doit payer à celui chez qui cet hôte est descendu, un cheval, une selle, un fusil et dix-huit vaches. Cette amende a pour raison d’être le déshonneur de la maison et elle appartient en droit au propriétaire, qui, du reste, le plus souvent, remet à son hôte la rançon qu’il a reçue” (KOWALEWSKY 1893: 331).

57. Cf. GLENN 1971: 172-3, § 22 “Odysseus drives off the giant’s flock”.

58. Cl. IV 68-71.

oseta: cf. arm. *վհուկ* *vəhowk* «brujo, hechicero», kurdo *wəjuk* «monstruo nocturno», tadjik *vojt* «espíritu montañoso, gigante», kafiri *waičī* nombre de demonio, etc.⁵⁹

En 1901, el recopilador Tuiyanti Muxarbeg escuchó del bardo Saulati Ǵæræx un breve relato cosmogónico que precede a los ciclos básicos de la epopeya narta en la edición de Kibirov y Skodtaev.⁶⁰

Нартæй раздæр адтæй дуйнебæл уадмеритæ. Уадмеритæ адтæнцæ устур лæгтæ, хæдзарæ нæ кодтонцæ, «дуарбæл нæ сæр ку фæгтубур кæнæн, уæд нæ Хуцау æхæцæн ковун æнгæлдзæнæй», зæгъгæ.

Хуцау сæ уайтагъддæр фесафта.

Уой фæсте рантæстæнцæ уæйгутæ – гурумухъ, тухуаст æма æнæконд адæм: кæбæл адтæй авд сæри, кæбæл – еу сæр æма еу цæстæ. Цардæнцæ хуæнхти, гъæдти 'ма лæгæтти. Нарт ку рантæстæнцæ, уæд уæйгути хæццæ тухтæнцæ 'ма син сæ мугтаг фесафтонцæ.

Нарт кæцæй рантæстæнцæ, уой Хуцауæй æндæр неке зонуй, фал тауæрæхъæй зæгъунцæ, денгизи бунæй рацудæнцæ Нарты адæм, зæгъгæ.

Нарт адтæнцæ æртæ мугтаги: Бориатæ, Æхсæртæгкатæ 'ма Алæгатæ. Бориатæ адтæнцæ гъæздуг, мулггин, фæрнуггин. Æхсæртæгкатæ адтæнцæ лæгæй хуарз. Алæгатæ адтæнцæ бæгъатæр мугтаг.

«Antes que los nartos, en el mundo existieron los *uadmeritæ*. Los *uadmeritæ* eran hombres grandes, no construían casas, diciendo: 'si agachamos la cabeza ante una puerta, Dios pensará que lo veneramos'.

De inmediato, Dios los aniquiló.

Después aparecieron los gigantes, un pueblo rudo, fuerte y deforme; algunos tenían siete cabezas, otros una cabeza y un ojo. Vivían en montañas, bosques y cuevas. Cuando aparecieron, los Nartos lucharon con los gigantes y aniquilaron su linaje.

De dónde surgieron los Nartos, nadie lo sabe excepto Dios, pero cuentan las leyendas que el pueblo de los Nartos salió del fondo del mar.

Los nartos tenían tres linajes: los Boriatæ, los Æxsærtægkatæ y los Alægatæ. Los Boriatæ eran ricos, acomodados y prósperos; los Æxsærtægkatæ eran buenos hombres y los Alægatæ eran un linaje valiente.

La leyenda, que recuerda vagamente el mito de las edades hesiódico, establece la sucesión de tres razas: los *uadmeritæ* (di. уадмеритæ, гумеритæ, ir. гуымирытæ), los gigantes (di. уæйгутæ, ir. уæйгуйтæ) y los Nartos. El diccionario de Abaev⁶¹ explica la forma di. гумери, ir. гуымиры a partir del nombre de los antiguos cimerios (gr. Κιμῆριοι, cf. geo. γδοβο *gmiri* «héroe»), pero no recoge el di. уадмер, que podría provenir de un air. **vāta*- > di. уадæ «viento, tempestad», rehecho sobre el anterior, lo cual corroboraría la etimología de уæйг

59. Sobre la figura de Vayu, véase WIKANDER 1941; HUMBACH 1975; a favor de la conexión con el уæйг oseta, DUMÉZIL 1978: 297-301; con reservas, BENVENISTE 1959: 131.

60. Di. Нарты рантæсæн “el origen de los nartos” = *Нартæ* 39-40.

61. Сл. I 530; cf. ДЗАЗДИЕВ-ДЗУЦЕВ-КАРАЕВ 1994: 44.

a partir del nombre del dios del viento Vayu y equipararía, cuanto menos en origen, gigantes y *uadmeritæ*; a fin de cuentas, estos últimos no son sino «hombres grandes» (устур lærtæ, cf. Hes. *Th.* 185 μέγλους τε γίγαντας). Su negativa a inclinarse ante Dios y su castigo final recuerdan a la estirpe de plata hesiódica (Hes. *Op.* 135-39); un pecado de ὕβρις similar será también la causa del fin de los Nartos. Existe también una variante iron de este relato, recogida en julio de 1932,⁶² en la cual se mencionan cinco razas (ir. гуымырытæ, Тæгуыппалатæ, уæйгуытæ, Даредзантæ, Нартæ). Sin embargo, aunque los Тæгуыппалатæ resultan una incógnita, los Даредзантæ no son más que una adaptación oseta de la epopeya medieval georgiana ომონადგარჯახდობო *Amiran-Darejaniani* «La historia de Amiran, hijo de Darejan», a su vez fuertemente influenciada por la tradición épica persa.⁶³

A partir de aquí, los gigantes se cuentan entre los personajes favoritos de la epopeya oseta y aparecen en gran cantidad de leyendas y cuentos populares. Su naturaleza es heterogénea y compleja, ya que la tradición oseta, debido a su antigüedad, presenta varios estadios pertenecientes a épocas históricas diferentes superpuestos a un núcleo principal. Poseen ganado, no se reúnen en asambleas como los Nartos, son soberbios y no respetan a Dios; así, por ejemplo, Mukara dice en una ocasión: «mi gloria es tal que el cielo no osa tronar sobre mí».⁶⁴ A veces, viven en un castillo (галауан) o en una torre defensiva (федар). A algunos de ellos los Nartos les entregan doncellas como tributo; pero en ocasiones también acogen a un héroe o heroína bajo su techo, como en el caso de Uaciroxs,⁶⁵ hija del Sol, cuya educación es confiada a siete gigantes en «Soslan en el país de los muertos».⁶⁶ Entre los más conocidos se encuentran:

- Æfsæron y su hijo Alæf, ambos víctimas de Batraz en los episodios «Batraz y Alæf, el hijo del gigante tuerto Æfsæron» y «Batraz y el gigante tuerto Æfsæron».⁶⁷ El nombre Æфсæрон fue explicado por Dumézil⁶⁸ a partir del di. æfсæpæ, ir. æфсæp «mandíbula», pero resulta más sugerente remontarlo a un air. **hapta-sarah-* «de siete cabezas»;⁶⁹ aunque lo cierto es que, según los episodios, los gigantes también presentan cinco, diez, trece o incluso cien. Por lo demás, Æfsæron es «hábil en el canto»⁷⁰ al igual que lo fuera Polifemo, cuanto menos desde el Κύκλωψ de Filóxeno de Citera (s. v-iv aC).

62. HK I, 13, §§ 1-4 (esp. § 3).

63. ДЗАДЗИЕВ-ДЗУЦЕВ-КАРАЕВ 1994: 45.

64. HK II 301, § 65: ir. mæ койæ арв снарын куы нæ уæнды (cf. ι 275-6 οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγίόχου ἀλέγουσιν / οὐδὲ θεῶν μακάρων).

65. Di. Уацирохе, ir. (У)ацйрухс < air. **vāčya- rauχšna-* “divina lux” (*Cl.* IV 32).

66. Ir. Сослан мæрдты бæсты (HK II 514-579, §§ 119-132; DUMÉZIL 1965: 116-134).

67. Ir. Батырадз æмæ сохъхыр уæйыг Æфсæроны фырт Алæф & Батырадз æмæ сохъхыр уæйыг Æфсæрон (HK III 121-127, §§ 40-41; cf. DUMÉZIL 1965: 196-200).

68. DUMÉZIL 1965: 200.

69. Así Таказов 2003: 139 “семиглавый”; cf. el “relato cosmogónico” de Saulati Зæтæх: кæбæл адтæй авд сæри “algunos tenían siete cabezas”.

70. HK III 126 ir. зарынмæ дæсны.

- Los hermanos Mukara (Nokar, Nokara) y Bibyc (Dibyc), hijos de Tar (Tyx), muertos a manos de Soslan en «Soslan/Sozyryqo y Mukara». ⁷¹ Mukara también aparece (y perece) a manos de Batraz en «Batraz y Mukara, hijo de Tar». ⁷²
- Eltayán, a quien Soslan arranca su cabellera dorada tras jugársela a los dados para añadirla a su pelliza de pieles humanas en «La pelliza de Soslan». ⁷³
- Entre los anónimos, cabe destacar al protagonista de «El Narto Batraz y el gigante de la barba multicolor» ⁷⁴ y al protagonista de nuestro episodio, que vive en soledad como el ciclope Polifemo.

A diferencia de otros pueblos caucásicos para quienes los gigantes son seres fabulosos, los osetas creen en su existencia, siguen contando historias sobre encuentros con ellos y gustan de mostrar lugares asociados a su memoria. Pero su característica más peculiar es su papel de guardianes del mundo de los muertos en las representaciones escatológicas de los osetas, reflejado en el ritual de la «consagración del caballo» (di. бæхфæлдесун, ir. бæхфæлдисын) del difunto, herencia de los rituales funerarios ya descritos por Heródoto en el λόγος escita (Hdt. iv 72).

Bibliografía

- АБАЕВ, В.И. (1958-95). *Историко-этимологический словарь осетинского языка (Diccionario histórico-etimológico de la lengua oseta)* 1-v. Москва-Ленинград: Наука.
- БОНГАРД-ЛЕВИН Г.М.–ГРАНТОВСКИЙ, Э.А. (2001³). *От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история (De Escitia a la India. Los antiguos arios: mitos e historia)*. Санкт Петербург: Алетейя (trad. francesa de 1974¹ *De la Scythie à l'Inde. Enigmes de l'histoire des anciens Aryens*. Paris 1981).
- ДЗАДЗИЕВ, А.Б.–ДЗУЦЕВ, Х.В.–КАРАЕВ, С.М. (1994). *Ирон адамы этнографи æмæ мифологи. Цыбыр дзырдут / Этнография и мифология осетин. Краткий словарь (Breve diccionario de etnografía y mitología osetas)*. Дзæуджыхъæу / Владикавказ: Терек.
- МИЛЛЕР, В. (1890) «Кавказские сказания о циклопах (Leyendas caucásicas sobre cíclopes)», *Этнографическое обозрение* 4/1, p. 25-43.
- (ed.) (1902). *Дигорские сказания по записям дигорцев (Leyendas digor según recopilaciones de nativos digor)*. Москва: Труды по востоковедению, изданные Лазаревским Институтом восточных языков, вып. XI.
- СКОДТАТИ, Э.–КЪИБИРТИ, А. (2005). *Нартæ. Мифологи æмæ эпос дигорон æвзагбæл (Los Nartos. Mitología y epopeya en lengua digor)*. Дзæуæгигъæу: Гассити Виктори номбæл рауагъдадон-полиграфон кустуат.
- СКОДТАТИ, Э. (2007). *Гардантти Мухал. Уадзимистæ (Mixel Gardanov. Obras)*. Дзæуæгигъæу: Ир.
- ТАКАЗОВ, Ф. (2003). *Дигорон-уруссаг дзурдуат / Дигорско-русский словарь (Diccionario digor-ruso)*. Дзæуæгигъæу / Владикавказ: Алания.
- ХАМИЦАЕВА, Т. (1984). «Сказители осетинского нартского эпоса (Los bardos de la epopeya Narta oseta)», *Вопросы осетинской литературы и фольклора*, p. 120-135.

71. Ir. Сослан/Созырыхъо æмæ Мукара, tradición con numerosas variantes (HK II 259-393, §§ 55-92; DUMÉZIL 1965: 83-94).
72. Ir. Батыраж æмæ Тары фырт Мукара (HK III 135-139, § 47; DUMÉZIL 1965: 192-196).
73. Ir. Сослан / Созырыхъойы кæрц (HK II 75-104, § 24-31; DUMÉZIL 1965: 81-83).
74. Ir. Нарты Батрадз æмæ хъулонзачъе уæйыг (HK III 87-89, § 29; DUMÉZIL 1965: 186-188).

- (ed.) (1991). *Нарты (Los Nartos)*, I-III. Москва: Наука.
- (ed.) (2003-). *Нарты Кадджытæ. Ирон адæмы эпос (Cantos épicos de los Nartos. La eposyea del pueblo oseta)*, I-IV. Дзæуджыхъæу: СОИГСИ (en curso de publicación).
- ABAEV, V.I. (2002). «The Ossetes: Scythians of the 21st Century». *Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies* 1/1, p. xi-xxxvi (trad. parcial de [1982]. *Нартовский эпос осетин [La eposyea narta oseta]*). Цхинвали: Иристон).
- BENVENISTE, E. (1959). *Études sur la langue ossète*. Paris: Klincksieck.
- BURKERT, W. (1997²). *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- CHRISTOL, A. (1992-3). «Scythica 7. De la parole à la prière (ossète *kuvyn*)». *REGC* 8-9, p. 79-87.
- DUMÉZIL, G. (1965). *Le livre des héros. Légendes sur les Nartes*. Paris: Gallimard-UNESCO.
- (1968). *Mythe et épopée I*. Paris: Gallimard (trad. cast. [1977]. *Mito y Eposyea I*. Barcelona: Seix Barral).
- (1978). *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot (trad. cast. [1989]. *Escitas y osetas. Mitología y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica).
- FRAZER, J.G. (ed.) (1921) *Apollodorus. The Library* I-II (LCL 121-2). London: William Heinemann.
- GERSEVITCH, I. (1955). «Word and Spirit in Osetic». *BSOAS* 17, p. 478-489.
- GLENN, J. (1971). «The Polyphemus Folktale and Homer's *Kyklôpeia*». *TPAPhA* 102, p. 133-181.
- HACKMAN, O. (1904). *Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung*. Helsingfors: Frenckellska Tryckeri-Aktiebolaget.
- HEUBECK, A. (2003³). *Omero. Odissea, volume III, libri IX-XII*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori, p. 14-49, 189-218 (= 105-566).
- HUMBACH, H. (1975). «Vayu, Śiva und der Spiritus Vivens im ostiranischen Synkretismus». *Monumentum H.S. Nyberg I (Acta Iranica 4)*. Leiden: E.J. Brill, p. 397-408.
- KLAPROTH, J. VON (1812-14). *Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808*, I-II. Halle und Berlin: Buchhandlung des Hallischen Waisenhauses.
- KOVALEWSKY, M. (1893). *Coutume contemporaine et loi ancienne. Droit coutumier ossétien éclairé par l'histoire comparée*. Paris: Larose (reimp. Amsterdam: Rodopi 1970).
- MEULI, K. (1921). *Odysee und Argonautika. Untersuchungen zur griechischen Sagengeschichte und zum Epos*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- PAGE, D.L. (1955). *The Homeric Odyssey*. Oxford: Clarendon Press.
- SANTIAGO, R.A. (2004). «La familia léxica de *xénos* en Homero: usos y significados, II (Odisea)». *Faventia* 26/2, p. 25-42.
- SIKOJEV, A. (1985). *Die Narten. Söhne der Sonne. Mythen und Heldensagen der Skythen, Sarmaten und Osseten*. Köln: Eugen Diederichs Verlag.
- SKÖLD, H. (1925). *Die ossetischen Lehnwörter im ungarischen*. Lund-Leipzig: C.W.K. Gleerup-Otto Harrassowitz.
- THORDARSON, F. (1989). «Ossetic». R. SCHMITT (ed.) *Compendium Linguarum Iranicarum*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- WEST, M.L. (2007). *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- WIKANDER, S. (1941). *Vayu: Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte I (Quaestiones Indo-Iranicae 1)*. Uppsala-Leipzig: A.B. Lundequistska Bokhandeln & Otto Harrassowitz.
- ZGUSTA, L. (1955). *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste*. Praga.